

UNIVERSIDAD DE NAVARRA  
FACULTAD DE TEOLOGÍA

Eduardo DA SILVA SANTOS

**O DESENVOLVIMENTO DO DOGMA  
DA RESSURREIÇÃO DOS MORTOS  
NA TEOLOGIA DO SÉCULO VINTE**  
Uma análise da segundo a criteriologia  
de John Henry Newman

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la  
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA  
2001

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,  
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 15 mensis maii anni 2001

Dr. Ioseph MORALES

Dr. Ioseph ALVIAR

Coram tribunali, die 8 mensis novembris anni 2000, hanc  
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis  
Eduardus FLANDES

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia  
Vol. XL, n. 2

## APRESENTAÇÃO

Em um artigo publicado em 1957, von Balthasar utilizava uma comparação fazendo ressaltar o contraste para descrever a situação da escatologia contemporânea. Escrevia que enquanto —ao final do século XIX e início do século XX— o pensador protestante E. Troeltsch comparava o campo escatológico com uma oficina fechada, da qual não se pode esperar grande coisa, agora, dizia von Balthasar, transformou-se no âmbito de onde procedem todas as tormentas<sup>1</sup>.

Com efeito, o campo escatológico foi o responsável, ao longo deste século XX, de boa parte de toda a reflexão teológica. Ainda dentro deste terreno, o dogma da Ressurreição dos mortos alcançou um lugar de destaque na teologia deste século, tanto católica como protestante. A teologia despertou para o fato de que no centro do cristianismo está a afirmação de que a verdadeira vida nasce com a morte para tornar-se plena com a ressurreição, pois o que então acontece é tão maravilhoso como a própria criação<sup>2</sup>. Movida pela vontade de defender a realidade da ressurreição, a teologia realizou um grande esforço visando torná-la mais compreensível. Muitas teorias surgiram nestes anos sobre a ressurreição, umas acertadas, outras nem tanto.

Todo o abundante trabalho teológico realizado nestes anos terminou por dividir os teólogos em diversos grupos, fruto do encaminhamento que tomaram suas respectivas reflexões teológicas. Neste estado, de grupos aparentemente irreconciliáveis, encontra-se a teologia católica atual no que se refere à escatologia. Ruiz de la Peña afirma a este respeito que já não podemos esperar futuras contribuições a esta questão. Defende que o debate está praticamente esgotado e o único trabalho que os teólogos tem pela frente é o de adaptar esta nova teoria à catequese e à pastoral<sup>3</sup>.

No entanto, apesar da opinião de Ruiz de la Peña, parece que não é possível dar por encerrada uma questão tão determinante. A ressurreição dos mortos, o dogma como tal, forma parte do essencial da fé

cristã e, como lembrou a Comissão Internacional de Teologia, existem verdades que sempre conservam o seu valor<sup>4</sup>. É sem dúvida a ressurreição dos mortos uma destas verdades.

Mas, junto à formulação dogmática, estão envolvidas na questão uma série de elementos que ficam em suspenso dentro da teologia atual: a existência de uma alma separada, o momento em que acontece a ressurreição (no final dos tempos ou na hora da morte), a corporeidade do homem ressuscitado. Estes elementos constituem um dado importante para a compreensão do dogma.

Assim apresentada a escatologia, o que verdadeiramente está sendo questionável é o realismo da ressurreição. Pois se a teologia não define com segurança aos cristãos qual o conteúdo de expressões como «vida eterna» ou «ressurreição dos mortos», as promessas do Evangelho ficam desvanecidas, esvazia-se a importância da criação e da redenção, e inclusive roubamos toda a esperança à vida terrena<sup>5</sup>.

No intuito de tentar esclarecer algumas destas questões, especificamente as que fazem referência ao dogma da Ressurreição dos Mortos, é que foi iniciado este trabalho que se propõe a acompanhar o desenvolvimento que este dogma realizou no Magistério e na teologia deste século vinte. Após uma detida análise deste material, ele será submetido a uma análise metodológica segundo os critérios do desenvolvimento dogmático estabelecido por John Henry Newman<sup>6</sup>.

Mas porque a utilização destes critérios de Newman? O motivo é bastante simples. O cardeal Newman, talvez o mais famoso convertido do anglicanismo, passou a segunda metade da sua vida, o período católico, envolvido numa constante polémica com o protestantismo que acusava a Igreja de haver corrompido o dogma. O autor desenvolveu esta criteriologia para provar que estas acusações eram injustas, que a atribuição de pretensas corrupções trata-se de um verdadeiro e legítimo desenvolvimento das verdades evangélicas<sup>7</sup>.

Esta criteriologia newmaniana revestiu-se de especial interesse nos últimos anos, desde que a Comissão Internacional de Teologia, no seu documento sobre o desenvolvimento dogmático<sup>8</sup>, a adotou como um método eficaz para um estudo profundo e atual para este tema. Somente este motivo bastaria para despertar o interesse pela figura e método de Newman.

A intenção do trabalho é analisar as conclusões que foram sendo criadas pela teologia a respeito do dogma da Ressurreição. Trata-se de estudar as diversas teorias, sempre sob a luz da criteriologia de Newman e determinar se o que ocorreu com as diversas teorias foi um legítimo desenvolvimento dogmático ou, ao contrário, uma corrupção do dogma.

## NOTAS DO APRESENTAÇÃO

1. Cf. J. ALVIAR, *La escatología como dimensión de la existencia cristiana. Tendencias en la escatología contemporánea*, em *El Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología, XVIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona 1998, p. 400.
2. Cf. U. ZILLES, *Esperança para além de morte*, Porto Alegre 1980, p. 83.
3. «Dicho esto, y aunque el oficio de profeta pueda resultar aventurado, no parece que quepa esperar del futuro nuevas aportaciones a nuestra problemática. Todas las cartas están ya sobre la mesa; el debate está prácticamente agotado. Es difícil pensar en explicaciones nuevas que no sean meras variaciones sobre algunas de las ya ofrecidas. Y más difícil todavía es suponer que la investigación exegética o histórica saque a la luz datos inéditos que diriman la discusión en uno u otro sentido. Donde si queda trabajo (y, por cierto, muy importante) es en la adaptación de las nuevas perspectivas a la catequesis y a la pastoral, habida cuenta de que el pueblo cristiano ha sido singularmente sensible siempre al problema en cuestión» J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, Santander 1990, p. 358.
4. Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Algunas cuestiones actuales de escatología*, em *Documentos de la Comisión Teológica internacional*, Madrid 1998, p. 419.
5. Cf. J. RATZINGER, *Entre muerte y resurrección (Una aclaración de la Congregación de la Fé a cuestiones de escatología)*, em «Communio» 3 (1980) 274.
6. Cardeal e teólogo ingles, o mais famoso dos convertidos ao catolicismo na Inglaterra vitoriana. Nasceu em Londres no ano de 1801, matriculou-se em Oxford em 1816, onde, anos mais tarde, seria conhecido como líder do movimento de Oxford aproximando-se progressivamente da Igreja Católica. Sua conversão ao catolicismo foi em 1845. Foi ordenado sacerdote, fundou a congregação dos oratorianos de São Felipe Neri da Inglaterra, foi designado cardeal em 1879, onze anos antes da sua morte. Cf. P. BRISTOW, *Newman*, em *Gran Enciclopedia Rialp*, XVI, pp. 781-783.
7. Cf. J. MORALES, *Introducción a la Teología*, Pamplona 1998, p. 72.
8. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La interpretación de los dogmas*, em *Documentos de la Comisión Teológica Internacional*, Madrid 1998, pp. 417-453.

## ÍNDICE DA TESE

INTRODUÇÃO .....	01
------------------	----

### CAPÍTULO PRIMEIRO

#### O MARCO MAGISTERIAL SOBRE O DOGMA NO SÉCULO XX

1. A DOCTRINA DO CONCÍLIO VATICANO II .....	15
1.1. Índole escatológica da vocação da Igreja .....	18
1.2. A ressurreição na constituição pastoral <i>Gaudium et spes</i> .....	21
2. ESCRITOS PÓS-CONCILIARES .....	25
2.1. Credo do Povo de Deus .....	26
2.2. Catecismo da Igreja Católica .....	31
2.3. Carta da Congregação para a Doutrina da Fé .....	33
3. ALGUMAS QUESTÕES ATUAIS DE ESCATOLOGIA .....	37
3.1. Documento da Comissão Internacional de Teologia .....	38

### CAPÍTULO SEGUNDO

#### O DESENVOLVIMENTO DO DOGMA DA RESSURREIÇÃO NA TEOLOGIA DO SÉCULO XX

1. NA TEOLOGIA PROTESTANTE .....	61
1.1. Karl Barth e a escatologização programática da totalidade da teologia .....	62
1.2. A escatologia existencial .....	71
1.2.1. Rodolf Bultmann .....	74
1.2.2. Dietrich Bonh «offer» .....	83
1.3. Oscar Culmann e a sua concepção histórica do cristianismo .	93
1.4. Jürgen Moltmann e a teologia da esperança .....	100
2. NA TEOLOGIA CATÓLICA .....	107
2.1. Karl Rahner .....	110

2.2. A situação da escatologia intermediária na teologia católica atual .....	120
2.2.1. Primeiro esquema: Aceita o estado intermediário com a «alma separada» .....	122
2.2.2. Segundo esquema: Aceita um estado intermediário mas não a «álma separada» .....	135
2.2.3. Terceiro esquema: Nega a existência de um estado intermediário .....	148

### CAPÍTULO TERCEIRO

#### ANÁLISE DO DESENVOLVIMENTO DO DOGMA SEGUNDO OS CRITÉRIOS DE JOHN HENRY NEWMAN

1. OS CRITÉRIOS NEWMANIANOS SOBRE O DESENVOLVIMENTO DO DOGMA .....	177
1.1. Primeiro critério: permanência do tipo .....	178
1.2. Segundo critério: continuidade de princípios .....	180
1.3. Terceiro critério: poder de assimilação .....	182
1.4. Quarto critério: consequência lógica .....	184
1.5. Quinto critério: antecipação do futuro .....	186
1.6. Sexto critério: ação conservadora sobre o passado .....	188
1.7. Sétimo critério: força vital e duradoura .....	189
2. HISTÓRIA DO DOGMA DA RESSURREIÇÃO DOS MORTOS .....	191
2.1. O período patrístico .....	192
2.2. O período medieval .....	199
2.3. As definições magisteriais na Idade Média .....	203
3. APLICAÇÃO DOS CRITÉRIOS DE NEWMAN AO DOGMA DA RESSURREIÇÃO DOS MORTOS .....	207

### CAPÍTULO QUARTO

#### ALGUMAS CONSIDERAÇÕES PESSOAIS

1. AS PRIMEIRAS CONCLUSÕES DA APLICAÇÃO DA CRITERIOLOGIA DE NEWMAN AO DESENVOLVIMENTO DO DOGMA DA RESSURREIÇÃO, NA TEOLOGIA DO SÉCULO XX .....	234
1.1. Ação Conservadora do seu Passado .....	236
1.2. Conservação do Tipo .....	242
1.3. Poder de Assimilação .....	244
1.4. Vigor Permanente. Força Vital e Duradoura .....	246
2. ANÁLISE CRÍTICA DAS TEORIAS ATUAIS .....	247
2.1. A questão antropológica .....	247
2.2. A Atemporalidade .....	259

---

3. AS CONTRIBUIÇÕES FORNECIDAS À ESCATOLOGIA PELAS TEORIAS SOBRE A RESSURREIÇÃO .....	266
3.1. Ressaltar a escatologia final .....	266
3.1.1. O que significa ressurreição numa escatologia de duas fases .....	268
3.2. Visão mais integral do homem (corpo e alma) .....	272
3.3. Dimensão cristológica da escatologia .....	276
3.4. Dimensão escatológica da teologia .....	278
CONCLUSÃO .....	281
BIBLIOGRAFIA .....	289



## BIBLIOGRAFIA DA TESE

### MONOGRAFIAS

- BARAUNA, G. (Dir.), *La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno de la Constitución conciliar sobre la Iglesia*, II, Barcelona 1966.
- BARTH, K., *Carta a los Romanos*. Madrid 1998.
- BEINERT, W. (Dir.), *Diccionario de Teología Dogmática*. Barcelona 1990.
- BETTENCOURT, E., *A vida que começa na morte*, Rio de Janeiro 1985.
- BLANK, R., *Nossa vida tem futuro*, São Paulo 1991.
- *Nosso mundo tem futuro*, São Paulo 1993.
- *Viver sem temor da morte*, São Paulo 1984.
- *Reencarnação ou Ressurreição, uma decisão de fé*, São Paulo.
- BOFF, L., *A ressurreição de Cristo. A nossa ressurreição na morte*, Petrópolis 1986.
- *Vida para além da morte*, Petrópolis 1991.
- BOROS, L., *L'home et son ultime option: Mystrium mortis*, Mulhouse 1966.
- BOUYER, L., *Diccionario de Teología*, Barcelona 1990.
- BREMOND, H., *Newman. Ensaio de biografia psicológica*, Buenos Aires 1947.
- BREUNING, W., *Elaboración sistemática de la escatología*, em *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la Salvación*, V, Madrid 1984.
- BULTMANN, R., *Histoire et Eschatologie*, Neuchâtel 1959.
- *In Catholic Thought*, New York 1968.
- *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1981.
- COLLANTES, J., *La fe de la Iglesia Católica*, Madrid 1995.
- COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Algunas cuestiones actuales de escatología*, em *Documentos de la Comisión Teológica internacional*, Madrid 1998, pp. 455-498.
- *La interpretación de los dogmas*, em *Documentos de la Comisión Teológica internacional*, Madrid 1998, pp. 417-454.
- COZZELINO, G., *Nell'attesa della beata speranza*, Torino 1993.
- CULLMANN, O., *Immortalité de l'âme ou resurrection des morts?*, Paris 1956.
- DE LUBAC, H., *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, II, Paris 1978.

- DESSAIN, C. S., *Vida y pensamiento del cardenal Newman*, Madrid 1990, 238 p.
- FORTE, B., *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, Torino 1991.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *La vida eterna y la profundidad del alma*, Madrid 1953.
- GOMES, C. F., *Riquezas da Mensagem Cristã*, Rio de Janeiro 1981, 691 p.
- GONZÁLEZ-MONTES, A., *Pasión de verdad. Newman cien años después, el hombre y la obra*, Salamanca 1992.
- GONZALVES, C.M. (dir.), *Concilio Vaticano II. Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia*, Madrid 1966.
- GOURGUES, M., *A vida futura segundo o Novo Testamento*, São Paulo 1986.
- GRELOT, P., *O mundo futuro*, São Paulo 1977.
- IBÁÑEZ, J.-MENDOZA, F., *Dios Consumador: Escatología*, Madrid 1992.
- *Dios Creador y Enaltecedor*, Madrid 1988.
- ILLANES, J.L.-SARANYANA, J.I., *Historia de la teología*, Madrid 1996.
- KÜNG, H., *¿Vida eterna?*, Madrid 1983.
- LADARIA, L.F., *Introducción a la Antropología Teológica*, Estella 1993.
- LEPARGNEUR, H., *Lugar atual da morte. Antropologia, Medicina e Religião*, São Paulo 1986.
- LIBÂNIO, J.-BINGERMER, M., *Escatologia cristã. O novo céu e a nova terra*, Petrópolis 1984.
- LORDA, J.L., *Antropología. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Madrid 1996.
- LORIZIO, G., *Misterio della morte come misterio dell'uomo: un'ipotesi di confronto fra la cultura laica e la teologia contemporanea*, Napoli 1982.
- MARCHADOUR, A., *A morte e a vida na Bíblia*, São Paulo 1984.
- MARÍN-SOLÁ, F., *La evolución homogenea del dogma católico*, Madrid 1952.
- MARRINEZ, F. G., *Evolución del dogma y regla de fe*, Madrid 1962.
- MARTELET, G., *Résurrection, Eucharistie et genèse de l'homme: Chemins théologiques d'un renouveau chrétien*, Paris 1972.
- MOIOLI, G., *L'escatologico cristiano. Proposta sistematica*, Milano 1994.
- MOLTMANN, J., *El futuro de la creación*, Salamanca 1979.
- MONDIN, B., *Dizionario dei teologi*, Bologna 1992.
- MORALES, J., *Introducción a la teología*, Pamplona 1998.
- *Teología, experiencia, educación. Estudios newmanianos*, Pamplona 1999.
- MURILLO, L., *El progreso de la revelación cristiana*, Roma 1913.
- NEWMAN, J., *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, Notre Dame 1982.
- *El asentimiento religioso*, Barcelona 1960.
- NICOLAU, M., *La Iglesia del Concilio Vaticano II. Comentario a la Constitución Dogmática «Lumen Gentium»*, Bilbao 1966.
- NOCKE, F.J., *Escatología*, Barcelona 1984.
- PHILIPS, G., *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, II, Barcelona 1969.

- POZO, C., *El Credo del Pueblo de Dios*, Madrid 1968.
- *La venida del Señor en la gloria*, Valencia 1993.
- *Teología del mas allá*, Madrid 1992.
- RAHNER, K., *Curso fundamental da fé. Introdução ao conceito de cristianismo*, São Paulo 1989.
- *La resurrección de la carne*, em *Escritos Teológicos*, II, Madrid 1963.
- *Sentido teológico de la muerte*, Barcelona 1965.
- *Sulla teologia della morte*, Brescia 1972.
- RATZINGER, J., *Escatología. La muerte y la vida eterna*, Barcelona 1984.
- REALE, G.-DARIO, A., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, III, Barcelona 1988.
- ROYO MARÍN, A., *El misterio del mas allá*, Madrid 1962.
- *Teología de la Salvación*, Madrid 1956.
- RUIZ DE LA PEÑA J.L., *La otra dimensión*, Santander 1990.
- *La pascua de la creación. Escatología*, Madrid 1996.
- *Las nuevas antropologías*, Santander 1983.
- *Imagen de Dios. Antropología fundamental*, Santander 1988.
- SABUGAL, S., *Anástasis. Resucitó y resucitaremos*, Madrid 1993.
- SANCHES DE ALVA, J.L.-MOLINERO, J., *El más allá*, Madrid 2000.
- SAYÉS, J.A., *Más allá de la muerte*, Madrid 1996.
- *Antropología del hombre caído*, Madrid 1991.
- SCHMAUS, M., *A fé da Igreja*, VI, Petrópolis 1981.
- *Le ultime realtà*, Alba 1960.
- SESBOUË, B., *História de los dogmas, II, El hombre y su salvación*, Barcelona 1995.
- SHULTE-GRESAKE, G.-RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Cuerpo y alma. Muerte y resurrección*, Madrid 1985, 487 p.
- SOLAGE, B., *Cristo ha resucitado. La resurrección según el Nuevo Testamento*, Barcelona 1979.
- SUSIN, L C., *Assim na terra como no céu. Brevilóquio sobre escatologia e criação*, Petrópolis 1995.
- TEILHARD DE CHARDIN, P., *Écrits du temps de la guerre*, Paris 1965.
- TERRA, J.E.M., *Escatologia e Ressurreição*, São Paulo 1979.
- TOMÁS DE AQUINO, *Compêndio de Teologia*, Porto Alegre 1996.
- TRESMONTANT, Cl., *El problema del alma*, Barcelona 1974.
- TROISFONTAINES, R., *«Je ne meur pas...»*, Paris 1960.
- VALVERDE, C., *Antropología Filosófica*, Valencia 1994.
- VICENTE ARREGUI, J.-CHOZA, J., *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*. Pamplona 1992.
- VON BALTHASAR, H.U., *Ensayos Teológicos*, I, Madrid 1964.
- *Teodramática*, V, *El último acto*, Madrid 1997.
- *Teología de la Historia*, Madrid 1959.
- YEPES, R., *Fundamentos de antropología. Un ideal de la existencia humana*. Pamplona 1996.
- ZILLES, U., *Esperança para além da morte*, Porto Alegre 1980.

## ARTÍCULOS

- ALVIAR, J., *La Escatología como dimensión de la existencia cristiana. Tendencias en la escatología contemporánea*, em *El Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología. XVIII Simposio Internacional de Teología*, Pamplona 1997, pp. 399-421.
- BENOIT, P., *¿Resurrección al final de los tiempos o inmediatamente después de la muerte?*, em «Concilium» 60 (1970) 98-111.
- BETTENCOURT, E., «*Carnis resurrectionem*», em «Pergunte e Responderemos» 292 (1986) 387.
- *A morte e o além: como entendê-los?*, em «Pergunte e Responderemos» 376 (1993) 386.
- *Ainda a ressurreição logo depois da morte*, em «Pergunte e Responderemos» 275 (1984) 267.
- *Reencarnação ou Ressurreição*, em «Pergunte e Responderemos» 390 (1994) 494.
- *Tempo, Eternidade e Evo*, em «Pergunte e Responderemos» 275 (1984) 274.
- BOROS, L., *¿Tiene sentido la vida?*, em «Concilium» 60 (12/1970) 7-16.
- BOUYER, L., *Newman y su actualidad*, em «Newmaniana» 8 (7/1993) 8-13.
- CONGAR, Y., *Théologie de l'Histoire: Bulletin de Théologie Dogmatique*, em «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 33 (1949) 462.
- COZZELINO, G., *Problemi e compiti dell'escatologia contemporánea*, em «Salesianum» 54 (1992) 79-98.
- DANIÉLOU, J., *Christologie et eschatologie*, en A. GRILLMEIER-H. BACHT (eds.), *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, III, Würzburg 1954, pp. 269-286.
- DE MURILLO, S.J., *Dimensión escatológica de la vida cristiana según Karl Rahner. Aportación a la teología de la esperanza*, em «Ephemerides Carmeliticae» 22 (1971) 38-94.
- FLANAGAN, D., *La escatología y la Asunción*, em «Concilio» 41 (1/1969) 135-146.
- GONZÁLES RUIZ, J.M., *Hacia una desmitologización del alma separada*, em «Concilio» 41 (1/1969) 83-96.
- HERNÁNDEZ MARTÍNEZ, J.M., *La Asunción de María en el debate actual sobre la escatología intermedia*, em EM 35 (1985) 37-80.
- KASPER, W., *Dogma*, em EICHARD, P., *Diccionario de conceptos teológicos*, I, Barcelona 1989, pp. 262-275.
- MOIOLI, G., *Dal «De novissimis» all'escatologia*, em «La Scuola Cattolica» 101 (1973) 553-576.
- MORALES, J., *Solidariedad de la criación con el destino humano*, em J.M. CASCIARO et al. (dirs.), *Esperanza del hombre y revelación bíblica. Actas del XIV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona 1996, pp. 271-286.
- *Las convicciones de John Henry Newman*, em «Newmaniana» 20 (5/1997) 36-40.

- NOEMI, J.C., *Situación actual de la escatología*, em «La Revista Católica» 87 (1987) 94-102.
- POZO, C., *El dogma de la Asunción y la nueva escatología*, em Est.Mar 42 (1978) 183.
- RAST, T., *La escatología en la teología del siglo XX*, em H. VORGRIMLER-R. VAN DER GUCHT (dirs.), *La teología en el siglo XX. Perspectivas, corrientes y motivaciones en el mundo cristiano y no cristiano*, II, Madrid 1974, pp. 245-263.
- RATZINGER, J., *Entre muerte y resurrección (Una aclaración de la Congregación de la Fé a cuestiones de escatología)*, em «Communio» 3 (1980) 273-286.
- RODRÍGUEZ, S., *Newman y la teología*, em «Newmaniana» 25 (11/1998) 30-35.
- SANNA, I., *L'escatologia cristiana in K. Rahner, H. U. von Balthasar, W. Kasper*, em «Lateranum» 63 (1997/3) 393-454.
- SARANYANA, J.I., *La escatología en España (I)*, em AHIg 7 (1998) 229-248.
- *La escatología en España (II)*, em AHIg 8 (1999) 253-276.
- TOURÓN, E., *Publicaciones sobre escatología 1979-1989*, em «Miscelanea Comillas» 47 (1989) 301-317.
- *Una década de publicaciones sobre «La vida eterna» (1980-1990). Crónica y juicio*, em «Communio» 13 (1991) 173-188.
- VON BALTHASAR, H.U., *Escatología*, em *Panorama de la Teología Actual*, Madrid 1966, pp. 499-518.
- ZILLES, U., *Significação teológica da ressurreição de Jesus*, em «Teocomunicação» 57 (1982) 237.

## ALGUMAS CONSIDERAÇÕES PESSOAIS

Depois de todo o recorrido realizado até agora, pelo Magistério da Igreja e pela teologia do século XX, no qual submetemos a reflexão teológica à criteriologia de Newman a fim de descobrir, segundo este método, a legitimidade de tal reflexão, faz-se agora oportuno esboçar umas primeiras conclusões, bem como uma crítica pessoal ao material recolhido e analisado.

Este é o objetivo deste quarto capítulo. Em um primeiro momento serão recolhidas as primeiras conclusões que podem ser deduzidas da análise feita no capítulo terceiro ao submeter a reflexão teológica contemporânea sobre escatologia aos critérios para o estudo do desenvolvimento do dogma do cardeal Newman. Logo realizaremos uma crítica as principais conseqüências que vieram a luz como fruto da reflexão teológica sobre escatologia neste século XX. Finalmente, haverá uma terceira parte, que tem por objetivo valorizar o que de positivo surgiu de toda esta reflexão teológica apresentada no presente trabalho.

### 1. AS PRIMEIRAS CONCLUSÕES DA APLICAÇÃO DA CRITERIOLOGIA DE NEWMAN AO DESENVOLVIMENTO DO DOGMA DA RESSURREIÇÃO, NA TEOLOGIA DO SÉCULO XX

Os critérios elaborados por Newman para acompanhar o autêntico desenvolvimento de um dogma, possuem, segundo as palavras do próprio autor, uma «diferente lógica, independência e aplicabilidade»<sup>1</sup>. Por este motivo, visto que possuem uma diferente lógica, é possível aplicar qualquer princípio a qualquer idéia concreta, mesmo sem observar necessariamente a ordem dos sete critérios, ou seja, sem a necessidade de acompanhar uma idéia desde o primeiro critério até o sétimo. Também é possível aplicá-los individualmente, visto que cada um dos sete possui independência em relação aos outros seis. Assim ve-

mos claro que tão pouco é necessário utilizar todos os sete critérios para acompanhar uma idéia concreta e assim poder discernir entre o desenvolvimento autêntico e a corrupção.

No capítulo terceiro deste trabalho, quando foi realizada a aplicação dos critérios de Newman à reflexão teológica desenvolvida no século XX em torno ao dogma da Ressurreição da Carne, não foram utilizados todos os sete critérios. Na realidade foram utilizados quatro. O motivo pelo qual foram privilegiados quatro critérios não é outro senão o fato destes quatro serem mais claros para a finalidade deste trabalho. Este fato não altera a cientificidade do trabalho graças a independência que goza cada um dos critérios em relação aos outros.

Os critérios utilizados foram os seguintes: Ação conservadora sobre o seu passado; Conservação do tipo; Poder de assimilação; e Vigor permanente e duradouro<sup>2</sup>. Também não foi seguida a ordem que Newman apresenta no seu livro. Na sua obra Newman começa pela «conservação do tipo» e a «ação conservadora do seu passado» figura em sexto lugar<sup>3</sup>. Para este trabalho pareceu oportuno começar a análise pelo sexto critério, Ação conservadora sobre o seu passado, pois possibilitou fazer um percorrido histórico através do desenvolvimento deste dogma da Ressurreição na teologia deste século. Isto foi possível pelo fato dos critérios possuírem um diferente lógica. Assim, observando o legítimo desenvolvimento realizado pelo dogma, foi possível determinar, segundo Newman, o que há de desenvolvimento ou de corrupção dogmática na reflexão teológica realizada durante este último século.

Feitas estas explicações, as primeiras consequências que podem ser tiradas da análise realizada são as seguintes:

### 1.1. Ação Conservadora do seu Passado

Como foi demonstrado no capítulo anterior, este critério —Ação conservadora do seu passado— colocado por Newman, requer que as contribuições hodiernas realizadas pela teologia, não contradigam os legítimos desenvolvimentos ocorridos na longa trajetória do dogma da Ressurreição da Carne. Pois, caso contrário, se uma contribuição atual da teologia chegasse a contradizer ou inverter o curso do dogma no seu desenvolvimento anterior, dentro do qual tiveram a sua origem, se tornaria necessariamente de uma corrupção<sup>4</sup>.

Para determinar quais são os elementos que representam um autêntico desenvolvimento do dogma, e que portanto não podem ser



contraditos, foi utilizado, a modo de roteiro, o documento da Congregação para a Doutrina da Fé de 1979<sup>5</sup>. A vantagem de utilizar este documento está no fato dele destacar em sete pontos os elementos que foram acolhidos pelo Magistério como autêntico desenvolvimento dogmático ao serem apresentados como elementos essenciais do dogma da Ressurreição, dos quais a reflexão teológica não pode abrir mão.

Como foi visto no capítulo anterior, os dois primeiros pontos não representam nenhum tipo de problema já que a realidade da ressurreição e a sua universalidade não são contestadas por nenhuma corrente teológica cristã moderna. Também não existe conflito no que diz respeito ao sétimo ponto do documento. Entretanto, do terceiro ao sexto número do documento, encontramos pontos divergentes entre o que o Magistério entende como elementos essenciais ao dogma da Ressurreição, e que neste trabalho apresentamos como legítimo desenvolvimento dogmático, e algumas teorias propostas pela teologia deste último século. Como já foi dito, estes pontos divergentes foram desenvolvidos no capítulo anterior. Aqui somente interessam enquanto tentativa de formular algumas primeiras conclusões da análise feita segundo a criteriologia de Newman.

Segundo esta análise, percebemos que a tentativa de alguns teólogos de suprimir a escatologia intermediária como um estado de «alma separada», e consequentemente entender a ressurreição como um acontecimento concomitante à morte individual, não poderia ser entendido como desenvolvimento dogmático. Iria contra o sexto critério de Newman, ação conservadora de seu passado. Esta primeira conclusão é fruto, como já foi dito, da análise feita no terceiro capítulo aplicando o sexto critério de Newman. Foi analisado ponto por ponto do documento e, se queremos ser fieis ao pensamento newmaniano, percebemos que tal tentativa da teologia atual se choca com os desenvolvimentos anteriores do dogma expressados no segundo ponto da Carta da Congregação para a Doutrina da Fé.

O quarto ponto do documento vaticano, diz respeito à liturgia. Ali também fica demonstrado que a liturgia da Igreja entende a escatologia como tendo duas fases e, consequentemente, a ressurreição como um acontecimento futuro em relação à morte individual<sup>6</sup>. Para chegar a esta afirmação foi analisado no capítulo anterior alguns textos da liturgia das exéquias, bem como um «*praenotanda*» do mesmo «*Ordo Exequiarum*». Em todos os textos estudados fica suficientemente claro que a liturgia da Igreja se expressa numa escatologia de duas fases, como já foi dito. Segundo Newman, através do seu sexto critério, não pode ser considerado desenvolvimento dogmático negar as duas fases



da escatologia e consequentemente negar que a ressurreição aconteça num momento distinto da morte pessoal.

A mesma idéia fica especialmente clara no quinto ponto do documento que afirma: «A Igreja, em conformidade com a Sagrada Escritura, espera a gloriosa manifestação do Senhor, que, ademais, considera distinta e futura com respeito à condição dos homens imediatamente depois da morte»<sup>7</sup>. Como a ressurreição é um acontecimento ligado à «manifestação do Senhor», não é legítimo afirmar que ela acontece no momento da morte. Segundo os critérios de Newman, tal afirmação não poderia ser considerada autêntico desenvolvimento dogmático.

Igualmente há um confronto no ponto seguinte do documento, o sexto, que quer salvaguardar o que o dogma da Assunção de Nossa Senhora tem de peculiar, e que é, justamente, o privilégio da plena glorificação. Afirmar a ressurreição na morte, e portanto a plena glorificação do homem no momento de sua morte, é negar um desenvolvimento anterior do dogma, o que segundo Newman não é legítimo.

No último ponto, o documento faz uma oportuna distinção entre céu, inferno e purgatório. Lembra que o purgatório consiste em uma purificação anterior a visão de Deus totalmente distinta das penas do inferno. No entanto, o documento não entra em maiores detalhes sobre o purgatório como uma espécie de período ou espaço de tempo. Tal exposição não entra em conflito, considerada em si mesma, com as modernas teorias sobre escatologia.

## 1.2. Conservação do Tipo

O segundo critério analisado no capítulo anterior é, em realidade, o primeiro colocado por Newman. Trata-se da conservação do tipo. O autor entende que as idéias, com o passar do tempo, implicam mais coisas do que parecia pertencer-lhes num primeiro momento, quando a idéia surgiu. Assim as idéias tem um desenvolvimento, quer dizer, ampliações, aplicações, usos e sorte muitos diversos. Neste caso, conservar o tipo original com o que a idéia apresentou-se na sua origem, entre todas as mudanças aparentes e através de todas as suas vicissitudes do princípio ao fim, supõe uma segurança contra o erro e a perversão do processo<sup>8</sup>.

Neste primeiro critério, Newman sugere uma analogia com o crescimento físico: Os membros de um recém nascido são menores do que os de um jovem e, no entanto, tratam-se dos mesmos membros<sup>9</sup>. Ou também da semelhança entre um ovo e uma ave. Embora aparen-

tem um aspecto exterior distinto, conservam o mesmo tipo e é isso o que garante a identidade entre um e outro. Ao mesmo tempo o autor previne que as perversões ou corrupções não são tão distintas no seu aspecto exterior à doutrina da qual provém<sup>10</sup>.

Neste sentido o capítulo anterior analisou a posição de um grupo de teólogos que, mesmo defendendo a escatologia intermediária, não aceitam a «alma separada». Assim que estes teólogos sustentam um conceito dando-lhe um significado essencialmente distinto do que ele sempre significou. Se submetemos esta proposição ao primeiro critério de Newman, não poderíamos chamá-lo de verdadeiro desenvolvimento dogmático.

### 1.3. Poder de Assimilação

À essência de um desenvolvimento fiel corresponde um poder eclético, conservador, assimilador, sanativo, formativo e unificador que constitui também uma prova de um autêntico desenvolvimento<sup>11</sup>. Ou seja, uma idéia que é viva, manifesta sua força quando se mostra capaz de penetrar a realidade, de assimilar outras idéias, de estimular o pensamento e de se desenvolver sem perder sua unidade interna. Da mesma forma, se constituiria certamente em uma corrupção se, em nome da assimilação de outras doutrinas —que necessariamente vão surgindo e logicamente vão interpelando a doutrina cristã— chegasse a perder a sua identidade interna.

Sobre este ponto, acreditamos que tenha ficado demonstrado no capítulo anterior que a doutrina cristã desenvolveu-se num ambiente filosófico adverso a sua formação, ou seja, no mundo da filosofia grega. O dogma da Ressurreição teve que assimilar muitos conceitos do mundo helênico mas teve também a necessidade de construir conceitos próprios. Por exemplo, o cristianismo criou uma antropologia própria que contempla o homem enquanto criatura de Deus, criado e querido por Ele na sua totalidade e, ao mesmo tempo, que distingue neste homem o que é transitório e o que é permanente. Se o cristianismo não tivesse construído uma antropologia própria e simplesmente utilizasse uma das antropologias que estavam em voga no mundo antigo, teria perdido a sua identidade. Concretamente no tema do dogma da Ressurreição, não teria mantido a doutrina original mas a teria corrompido.

O que acontece na teologia atual é que muitos teólogos querem construir sua teoria levando em conta, como fator decisivo, uma an-

tropologia concreta que não permite qualquer tipo de divisão no homem. Tentam re-interpretar o dogma através desta antropologia, o que lhes leva a chegar a certas conclusões como, por exemplo, afirmar a ressurreição na hora da morte. Se confrontamos esta metodologia e suas conclusões com este critério de Newman —o poder de assimilação— não podemos considerar legítima a tentativa de assimilar uma doutrina que levaria à doutrina original a perder sua identidade interna.

#### 1.4. Vigor Permanente. Força Vital e Duradoura

Newman quer expressar por este critério que a corrupção de uma doutrina não pode durar muito tempo, pois a corrupção é a dissolução da vida preliminar ao seu fim<sup>12</sup>.

No capítulo anterior foi demonstrado que aplicando este princípio ao nosso tema, é possível afirmar que as teorias atuais sobre a ressurreição não encontraram o arraigo que pretendiam na doutrina cristã. Desde que surgiram tais teorias dentro da teologia católica, a meados do século XX, surgiu também a oportuna crítica a tais proposições. Exemplo desta afirmação são a Carta da Congregação da Doutrina da Fé de 1979 e o documento da Comissão Internacional de Teologia sobre «*Algumas questões atuais de escatologia*», ambos apresentados no primeiro capítulo deste trabalho.

## 2. ANÁLISE CRÍTICA DAS TEORIAS ATUAIS

### 2.1. A questão antropológica

Como parece-nos que ficou demonstrado nos capítulos anteriores, está suficientemente claro que o trabalho dos teólogos que defendem a tese de que a ressurreição acontece na hora da morte parte de uma fundamentação antropológica concreta. Em nome da unidade do homem como corpo e alma, é defendido por este grupo de teólogos a impossibilidade, por uma questão de coerência, de pensar num corpo que morre enquanto a alma, imortal, sobrevive conservando consigo o mesmo «eu» humano.

A problemática aparece na teologia católica a partir de um incômodo, provocado pela teologia protestante, frente ao período intermediário. Surge um questionamento sobre os conceitos básicos que empregava a escatologia tradicional: o conceito de «alma separada» e o conceito de

duração extensa, co-extensiva e paralela ao tempo histórico, que se intercalaria entre a morte e a ressurreição<sup>13</sup>.

Para estes teólogos, tal representação da escatologia traz consigo duas sérias dificuldades. A primeira dificuldade é de carácter antropológico: Partindo do pressuposto que o homem inteiro (alma e corpo) é o sujeito do mérito ou demérito durante a sua vida mortal, parece lógico concluir que o único sujeito apto para a retribuição é este mesmo homem na sua integridade pessoal. Desta premissa surge um questionamento: Uma entidade incompleta a nível ontológico —visto que uma alma não é um homem e nem uma pessoa, não é um ser mas somente um princípio de ser— pode ser perfeita a nível operacional? Ou seja, pode ser sujeito da retribuição? A resposta afirmativa a este questionamento origina a segunda dificuldade, esta de índole teológica: Teremos que perguntar o que significaria o «éschaton» para esta entidade quando chegasse o final da sua consumação, a vida eterna. As realidades últimas, a Parusia, a ressurreição, o juízo, a nova criação, representariam algo verdadeiramente substancial para quem se encontra desde a morte gozando da visão de Deus? Se respondemos que o «éschaton» devolve a sua integridade ontológica, então teríamos que voltar a formular a primeira objeção: Como pode ser verdadeiramente bem-aventurado sem esta integridade?<sup>14</sup> Deste tipo de questionamento é que surge a proposição de que o homem somente pode ressuscitar na hora da morte.

Como vimos no primeiro capítulo, a antropologia do Magistério do século XX, continua tornando possível uma escatologia de duas fases. O Concílio Vaticano II ensina que a morte não era querida por Deus, mas entrou no mundo pelo pecado; a morte será vencida pela ressurreição pessoal; Cristo nos alcançou esta vitória com a sua morte e reressurreição; o homem ressuscitado poderá unir-se a Deus com toda a sua natureza, ou seja, com todo o seu ser completo de homem, fato que constitui o máximo de intimidade com Deus<sup>15</sup>. Assim sendo, a perspectiva última guarda consigo o destino do corpo à uma comunhão definitiva com Deus. O homem não é uma alma presa no seu corpo, mas o homem é uno em corpo e alma, ou seja, não somente a alma, mas também o corpo é parte essencial do homem. Desta maneira a antropologia ensinada pela Concílio Vaticano II tem matizes distintos de uma antropologia platônica<sup>16</sup>.

No entanto, após o Concílio Vaticano II, o pensamento teológico tomou um caminho as vezes contrário ao da Tradição, que muitas vezes ficou designada como «pré-conciliar»<sup>17</sup>. Sobre a direção que tomou o pensamento teológico depois do Concílio, e que certamente não dei-

xou de afetar a escatologia, contribuíram decisivamente dois motivos: O primeiro foi um sentimento anti-helênico demonstrado num receio frente a ontologia<sup>18</sup>. O segundo foi um medo a receber o selo de «dualismo». Contemplar o homem como essência de corpo e alma, crer numa vida perdurável da alma entre a morte do corpo e a sua ressurreição, parecia uma traição ao pensamento moderno e bíblico da unidade do homem, da unidade da criação<sup>19</sup>.

Cándido Pozo apresenta uma distinção terminológica bastante interessante<sup>20</sup>: Para evitar equívocos, ao falar da antropologia cristã, ele defende ser preferível utilizar o termo «*dualidade*» de elementos, corpo e alma, que podem separar-se de maneira que um deles, a alma imortal, subsista separada do outro elemento. Segundo Pozo este esquema foi muitas vezes injustamente chamado de «*dualismo*» platônico<sup>21</sup>. O dualismo quer significar a existência de dois elementos separáveis e também a exterioridade de um deles, o corpo, com respeito a essência do homem, pois na antropologia platônica a essência do homem é a sua alma<sup>22</sup>. Na antropologia cristã o homem todo, e não somente a alma, mas também o corpo, está chamado à salvação, e somente na ressurreição o homem todo chega a esta salvação.

É importante sublinhar que o Novo Testamento possui uma antropologia concreta que sustenta o pensamento cristão. Ainda que não possua um conceito solidamente formado de alma. A partir da ressurreição do Senhor é que se refere à nossa própria ressurreição, na qual o nosso destino se unirá definitivamente com o dEle. Porém sabe perfeitamente, em continuidade com o pensamento hebreu, que o homem, entre a morte e a ressurreição, não se funde no nada. A descrição deste estado intermediário, que no Antigo Testamento era feita com expressões como «paraíso», «seio de Abraão», «estar sob o altar», permanência no «lugar do refrigerio», etc., se integra, no Novo, cada vez mais no contexto da cristologia: Quem morre «permanece no Senhor», quem «permanece no Senhor», não morre jamais.

No Novo Testamento estão claras duas idéias: A primeira é que o homem segue vivendo, «no Senhor», depois de sua morte e antes da ressurreição; e a segunda é que esta vida ulterior não é ainda idêntica com a ressurreição, que somente chegará no «final dos dias» e será a manifestação total do poder de Deus sobre o mundo<sup>23</sup>. É interessante lembrar que este esquema antropológico já existia entre os judeus dos tempos de Jesus e que esta mesma antropologia continua existindo nos ambientes judeus piedosos. Ainda em nossos tempos os judeus, ao acordarem, rezam um «*bekarah*», no qual se distingue entre as almas e

os corpos mortais, com uma posterior alusão à ressurreição. O texto desta oração procede do «*Talmude da Babilonia*»<sup>24</sup>.

No Novo Testamento a pregação de Jesus estará mergulhada dentro da problemática religiosa vivida por Israel no seu tempo. Por um lado estão os fariseus, grupo religioso que crê na ressurreição dos mortos, e por outro lado estão os saduceus, que não a admitem. Jesus, movendo-se dentro da disputa travada por estes dois grupos, ensina que existe uma vida para além da morte, e, como veremos, ainda antes da ressurreição<sup>25</sup>.

No chamado «Sermão da Montanha» encontramos a seguinte afirmação: «Entrai pela porta estreita, porque largo e espaçoso é o caminho que conduz à perdição. E muitos são os que entram por ela. Estreita, porém, é a porta e apertado o caminho que conduz à vida. E poucos são os que o encontram»(Mt 7,13-14)<sup>26</sup>.

Os dois caminhos, as duas portas, são trilhados já, desde agora. São o fruto de uma opção feita. Entretanto, ambos levam a destinos opostos: um à «vida» e o outro à «perdição». Com estas afirmações Jesus manifesta idéias de continuidade com a tradição do judaísmo tardio. Tanto a «vida» como a «perdição» fazem referência à existência futura. Ao mesmo tempo se permite entrever que esta vida futura está ligada a idéias de retribuição.

Na parábola do camponês insensato (Lc 12,16-21), o rico diz à sua alma: «tens uma quantidade de bens em reserva para muitos anos; repousa, come, bebe, regala-te» (Lc 12,19). Deus, porém, lhe diz: «Insensato, nesta mesma noite ser-te-á reclamada a alma» (Lc 12,20). Trata-se de uma chamada individual ao homem que confia mais nas suas riquezas do que em Deus. A mesma idéia está expressa na parábola do mau rico e do pobre Lázaro (Lc 16,19-31). Nela vemos como o pobre Lázaro, depois de sua morte, foi levado ao «seio de Abraão» (cf. Lc 16,22). Igual sorte não teve o mau rico que, imediatamente após sua morte, vai para a «mansão dos mortos» (cf. Lc 16,23) e lá padece tormentos.

Através destas parábolas vemos como Jesus compartilha das visões escatológicas do judaísmo tardio sobre a vida futura. Esta vida futura, conforme as próprias palavras de Jesus, começa imediatamente após a morte. Esta mesma idéia está igualmente expressa na promessa feita por Jesus, pendente na cruz, ao «bom ladrão»: «Em verdade, eu te digo, hoje mesmo estarás comigo no Paraíso» (Lc 23,43). Portanto trata-se de uma retribuição imediata.

Nas chamadas «bem-aventuranças» (Mt 5,3-12)<sup>27</sup>, inseridas no discurso do «sermão da montanha», por seis vezes aparece, no relato de

São Mateus, a promessa de salvação sob a forma de futuro. No entanto, esta promessa encontra-se por duas vezes no tempo presente, «porque deles é o reino do céu» (Mt 5,3.10). No versículo 12, a «recompensa» é descrita explicitamente como um prêmio a ser recebido no céu. Há, portanto, nos Evangelhos, toda uma série de afirmações de Jesus, das quais se deduz que Ele anuncia evidentemente uma vida futura.

Contudo, a questão fundamental permanece de pé: Quando se dará a ressurreição? Se a ressurreição acontecer no final dos tempos, então existe uma vida anterior a ressurreição, a vida da alma que subsiste separada do seu corpo. Por outro lado, se não é possível uma separação entre corpo e alma, então necessariamente teremos que chegar a conclusão que chegaram vários teólogos: por uma questão de coerência, devemos professar uma ressurreição na hora da morte.

O judaísmo tardio pregava uma ressurreição dos mortos que aconteceria no final dos tempos. Tudo indica que Jesus compartilhava desta idéia, pois ela aparece claramente em algumas de suas expressões, como no texto seguinte: «Não temais os que matam o corpo, mas não podem matar a alma. Temei antes aquele que pode destruir a alma e o corpo na geena» (Mt 10,28).

Nestas palavras de Jesus fica clara a distinção entre corpo e alma. Também fica clara a sua separabilidade, no fato de que o homem pode matar o corpo mas não a alma<sup>28</sup>.

É em São João que encontramos referências mais claras à tese de que Jesus compartilha a idéia do judaísmo tardio de que a ressurreição acontecerá no final dos tempos e que, portanto, existe um período intermediário no qual a alma subsiste separada do seu corpo. Um texto fundamental é o que segue, que é uma clara alusão a um texto do profeta Daniel (Dn 12,2)<sup>29</sup>: «Não vos admireis com isto: vem a hora em que todos os que repousam nos sepulcros ouvirão a sua voz (a voz do Filho de Deus) e sairão; os que tiverem feito o bem, para uma ressurreição de vida; os que tiverem praticado o mal, para uma ressurreição de julgamento» (Jo 5,28-29).

Não se pode deixar de levar em conta esta passagem, ou minimizar o seu conteúdo. Existe aqui uma prova de que Jesus, na sua pregação, é herdeiro do judaísmo tardio e, portanto, projeta no futuro o momento da ressurreição<sup>30</sup>.

Outro texto de São João que faz alusão clara à ressurreição no final dos tempos, ainda que se refira mais propriamente à ressurreição dos justos, é o seguinte: «Quem come a minha carne e bebe o meu sangue tem a vida eterna, e eu o ressuscitarei no último dia» (Jo 6,54).

Estes textos servem de apoio seguro para uma antropologia que acredita na dualidade de elementos, que acredita que a alma pode subsistir separadamente do corpo e ser já objeto de retribuição, mas que acredita também que a plenitude destes acontecimentos só se dará na ressurreição destes corpos que ora morreram. Os primeiros pensadores cristãos —os Padres da Igreja— defenderam, como consequência da fé cristã, a subsistência da alma entre a morte e a ressurreição final<sup>31</sup>.

Como vemos, a Igreja sempre defendeu a subsistência da alma depois da morte e a ressurreição dos mortos no final dos tempos. A Tradição foi constante ao longo da história ao constatar uma dupla fase na escatologia. A Igreja defendeu desde um primeiro momento contra a gnosis que nossos corpos (os mesmos que temos agora) são os que ressuscitam no final da história e, em conexão com este dado de fé<sup>32</sup>, manteve sempre que entre a morte e a ressurreição existe uma fase intermediária. Em tudo isto pouco ou nada influenciou o pensamento grego sobre a alma, pois a fé não pode sustentar-se nele e, quando buscou nele elementos para expressar-se, como no caso da recepção de Aristóteles no século XIII, Santo Tomás a formulou mudando a filosofia aristotélica e conferindo à alma uma imortalidade individual que não existia no pensamento do filósofo<sup>33</sup>.

O que de fato percebemos no desenvolvimento da antropologia cristã é um grande poder de assimilação, realizado pela teologia, para construir uma doutrina que estivesse de acordo com a Revelação. Uma antropologia própria, que contemplasse o homem enquanto criatura de Deus, criado e querido por Ele na sua totalidade e, ao mesmo tempo, que distinguísse neste homem o que é transitório e o que é permanente<sup>34</sup>.

A Igreja manteve este esquema antropológico, sustentando as duas fases da escatologia, inclusive escutando as razões em contra-dadas pela teologia moderna<sup>35</sup>. O motivo pelo qual se mantém este esquema no Magistério está explicado no Documento da Comissão Internacional de Teologia, porque a Igreja está convencida de que são ainda maiores os problemas que surgem ao aceitar estas novas teorias.

## 2.2. A Atemporalidade

Para reconciliar a não aceitação de uma antropologia dualista —segundo a qual a alma pode viver separada do corpo— com a fé na ressurreição e na vida imediata com Cristo depois da morte, alguns teólogos propuseram superar totalmente a idéia de uma escatologia



intermediária, relativa ao estado dos defuntos entre a morte e o juízo universal, em favor de uma escatologia do cumprimento imediato, entendido como ressurreição na morte. Algumas destas novas teorias, numa tentativa de harmonizar os dados tão complexos da fé bíblica e eclesial, apelam ao fato de que além da morte não existe mais o tempo. Enquanto as nossas mortes acontecem aqui em uma sucessão de tempo, no além, a ressurreição de todos os homens coincide num mesmo momento, já que não existe mais o tempo<sup>36</sup>.

Ruiz de la Peña defende que a teologia sempre pensou que a criação transcende seu modo de ser próprio na vida eterna e, por conseguinte, sua própria temporalidade. O homem que morre sai do fluxo ininterrupto que media sua existência terrena —o tempo— para entrar num novo modo de duração cuja natureza é difícil de precisar porque diz respeito a um gênero de vida que não conhecemos: o da pessoa corpóreo-espiritual glorificada. No entanto, o autor crê ser possível fixar duas idéias: Primeiro, que esta duração não será paralela e nem comensurável com o tempo; segundo, que não será a eternidade estritamente falando, pois esta é própria somente de Deus<sup>37</sup>.

Partindo deste pressuposto, o autor afirmará que a morte significa para o homem o final da sua situação histórica, e portanto, a saída da dupla coordenada espaço-temporal —que caracteriza a vida neste mundo— e a entrada numa forma de duração que não é nem o tempo da existência histórica e nem a eternidade (que é própria de Deus). Saindo do tempo, o morto chega ao «final dos tempos», um final que, sendo incomensurável segundo os parâmetros da temporalidade histórica, encontra-se equidistante de cada um dos seus momentos. O instante da morte é distinto para cada um de nós, pois se situa na sucessividade cronológica de nossos calendários; o instante da ressurreição, no entanto, é o mesmo para todos. Se, vista a situação desde o ponto de vista do tempo, este instante está separado do momento da morte pelo «*continuum* temporal», do lado de lá deste *continuum* não se daria tal distância, posto que, ao não haver tempo, não teria sentido um «entretempo». Em resumo, Ruiz de la Peña afirma que morte e ressurreição são acontecimentos sucessivos e distintos, mas não quantitativamente distantes. A distância entre ambos é computável desde o tempo, contudo é intransferível a esse modo de duração qualitativamente diverso, que é a duração própria do morto e que não chamamos de tempo mas de eternidade participada<sup>38</sup>.

A Comissão Teológica Internacional critica esta tese conhecida como atemporalismo afirmando que ela utiliza uma filosofia do tempo alheia ao pensamento bíblico, que sustenta uma certa sucessão

mesmo depois da morte, como na Epístola aos Tessalonicenses. Também chama atenção ao fato de que tal teoria parece não levar suficientemente em conta a verdadeira corporeidade<sup>39</sup>.

Bruno Forte, partindo da mesma problemática do tempo, acredita que é justamente a partir de uma re-elaboração da idéia de temporalidade que se pode interpretar toda a questão da escatologia intermediária<sup>40</sup>. Defende que o tempo forma parte da criação, porém que a criação não se esgota no horizonte espaço-temporal do conhecimento humano. Da mesma maneira que existe um mundo criado de ordem espiritual, nada proíbe que exista um tempo da criatura espiritual, análogo ao tempo histórico, caracterizado, como este, pela dimensão de interioridade<sup>41</sup>.

Este tempo, que poderia ser chamado de espiritual ou também simplesmente humano em relação com a idéia agostiniana do «tempo memória», estabelece uma continuidade entre a inferioridade do mundo visível, representada pelo tempo histórico e a interioridade da vida com Cristo além da morte. Também este tempo espiritual participa, como o tempo histórico, da «proveniência», da «vinda» e do «porvir» do acontecimento eterno do Amor. Está escondido com Cristo em Deus. A proveniência aparece no fato de que o morto foi entregue à morte pelo Pai; a vinda se capta na sua solidariedade com Cristo, na sua união com Ele na acolhida da doação do ser; o porvir se apresenta na participação na ação do Espírito Santo que, enquanto une o morto ao Deus dos vivos, lhe abre ao futuro da reconciliação final do mundo, começando pelo seu próprio corpo, que ao final será chamado de uma forma nova à vida do Criador de tudo o que existe. A fidelidade do Deus Trindade, que chama a criatura humana à existência, não a abandona na morte; não somente lhe promete em Cristo a vida na ressurreição final, mas a introduz depois da morte neste «tempo espiritual» que nos foi revelado na Páscoa pela permanência do Senhor entre os mortos<sup>42</sup>.

Poderia ainda ser aludido como crítica ao atemporalismo o fato de que é certo que o homem quando morre sai da história (que para ele se fechou) mas não perde sua relação com ela, porque a rede da relação humana faz parte da sua essência. A idéia de que a ressurreição acontece no momento da morte faz com que a história perca sua importância, porque assim a história já chegou ao seu fim. No entanto, o caráter de realidade da história que segue adiante, e também o índice temporal da vida depois da morte, tem uma importância fundamental para o conceito cristão de Deus, tal e como acontece na cristologia e, em consequência, na preocupação de Deus pelo tempo no meio dele<sup>43</sup>.

Esta mesma crítica a partir da história pode ser formulada com o seguinte questionamento, que não tem outro objetivo do que mostrar que nestas questões é mais fácil notar as dificuldades das soluções oferecidas do que propôr uma que seja completamente satisfatória: Está já realizada, para quem morre, a história que ainda está aberta, as ações da liberdade humana, as vidas que ainda não começaram? Quem morre, se encontra já em comunhão de glória com o que ainda peregrina nesta vida, ou com quem ainda nem sequer começou a viver? Estamos dando todo o valor a esta história que ainda está por acontecer<sup>44</sup>?

### 3. AS CONTRIBUIÇÕES FORNECIDAS À ESCATOLOGIA PELAS TEORIAS ATUAIS SOBRE A RESSURREIÇÃO

No segundo capítulo deste trabalho foi realizada uma grande coletânea contendo os principais pontos da reflexão escatológica ocorrida neste século XX. De modo genérico pode-se afirmar que tal reflexão foi extremamente positiva para a escatologia, pois converteu-a, dentro da teologia atual, no «lugar de onde procedem todas as tormentas»<sup>45</sup>. Este lugar de destaque que adquiriu a escatologia foi um fato muito positivo. Claro que ocorreram desacertos, como já foi demonstrado. Entretanto, o objetivo do trabalho agora é tentar recolher os pontos mais positivos desta reflexão.

#### 3.1. Ressaltar a escatologia final

Na introdução da segunda parte do segundo capítulo deste trabalho, foi colocada uma citação retirada do manual de escatologia do cardeal Ratzinger na qual ele fazia sua uma afirmação de Culmann que sem dúvida é dolorosa para a fé cristã. A afirmação é a seguinte: se hoje perguntamos a um cristão comum o que diz o Novo Testamento sobre a sorte individual do homem depois da morte, com poucas exceções a resposta seria a imortalidade da alma.

Se defende que é uma afirmação dolorosa para o cristianismo porque esta resposta, ao menos formulada de esta maneira, consiste num grande equívoco<sup>46</sup>. O objeto próprio da esperança cristã não é a imortalidade da alma mas a ressurreição dos mortos. O mudança de foco da escatologia, da ressurreição à imortalidade da alma, foi acontecen-

do lentamente ao longo da história da Igreja. O fato que deu grande força a esta mentalidade foi a promulgação da Constituição *Benedictus Deus*, de Bento XII, no século XIV<sup>47</sup>.

Como foi demonstrado no capítulo segundo, os primeiros a perceberem o equívoco foram os teólogos protestantes. Todo o trabalho realizado pelos protestantes para ressaltar a importância da ressurreição terminou por incendiar o debate também na teologia católica. Foi tamanho o esforço realizado pela teologia que muitos teólogos, católicos e protestantes, acabaram por suprimir a escatologia intermediária com o objetivo de ressaltar a final<sup>48</sup>.

Sem cair numa espécie de radicalismo que procura suprimir a escatologia intermediária, somos obrigados no entanto a concordar com a afirmação de Culmann apresentada por Ratzinger. Sem dúvida o objeto próprio da esperança cristã é a ressurreição dos mortos e não a imortalidade da alma. Sem negar a escatologia intermediária, acreditamos que todo o debate realizado neste século contribuiu para pôr o acento da escatologia onde é devido, na ressurreição final<sup>49</sup>.

### 3.1.1. *O que significa a ressurreição numa escatologia de duas fases*

Entretanto, pôr o acento da escatologia na ressurreição não significa de maneira alguma suprimir a escatologia intermediária. Como já foi demonstrado neste trabalho, segundo o sexto critério colocado por Newman —ação conservadora sobre o seu passado—, o desenvolvimento do dogma da ressurreição não pode negar os desenvolvimentos anteriores sob pena de perder sua legitimidade. Desta maneira, não podemos abrir mão da escatologia de duas fases pelo fato da escatologia intermediária ser um legítimo desenvolvimento do dogma.

Vista esta premissa, cabe aqui um questionamento: o que significa verdadeiramente a ressurreição? A origem deste questionamento reside no fato de que as duas fases da escatologia tradicional cristã podem dar a impressão de uma duplicação, pois tanto a salvação como a condenação começam, ao menos nos seus elementos essenciais, imediatamente após a morte.

Este fato é uma verdade de fé apresentada pela Constituição *Benedictus Deus*<sup>50</sup> que, ao definir a retribuição imediata após a morte, aumenta a sensação de uma duplicação entre as duas fases da escatologia. Note-se que não se trata somente de um começo de retribuição mas que, para os justos, é a própria bem-aventurança, é ver a Deus face-a-

face. Igualmente o inferno, já na escatologia intermediária, consta dos mesmos elementos essenciais com os que são descritos para a escatologia final<sup>51</sup>.

Para a superação deste problema é necessário manter um justo equilíbrio entre as duas fases da escatologia, um equilíbrio, por certo, nem sempre logrado. Como foi citado acima, especialmente depois da promulgação da Constituição *Benedictus Deus*, a escatologia teve a tendência de super-valorizar a escatologia intermediária em detrimento da escatologia final, posto que a retribuição é algo que já diz respeito ao período intermediário. Desta maneira, já na idade média, a ressurreição começa a ser interpretada como algo que traz consigo somente um novo gozo accidental à retribuição que já é plena no estado intermediário.

No entanto, se a ressurreição traz consigo apenas um gozo accidental, a importância da ressurreição é em si mesma meramente accidental. Desta maneira, a ressurreição é transladada a um segundo plano no conjunto da doutrina escatológica. E uma importância accidental não explicaria a ênfase com que a Sagrada Escritura e os Santos Padres se referem a este «dia do Senhor».

Claro que uma mera reflexão elementar faz deduzir que meio homem —a alma, que não é um anjo e por isso não é um ser completo em si mesmo— não pode possuir a Deus com a mesma plenitude que possui um homem na integridade do seu ser. Por isto, Cândido Pozo defende que a única maneira de valorizar devidamente a escatologia final é supor que pela ressurreição acontece um aumento intensivo daquilo que é substancial na bem-aventurança. Quer dizer, um aumento intensivo da visão de Deus, um aumento intensivo da mesma possessão de Deus<sup>52</sup>.

Pozo não desconhece as dificuldades de indicar satisfatoriamente como e porquê o corpo contribui a uma mais intensa possessão de Deus. No entanto, acredita que tal teoria deva ser mantida por ser o único modo de valorizar devidamente a escatologia final.

Esta mesma idéia de Pozo, ainda que com alguns matizes diferentes, é defendida também por Bruno Forte. Este entende a ressurreição como a possibilidade de participar da unidade divina de uma maneira nova e perfeita, de viver uma profunda unificação: a pessoa será em primeiro lugar quem se reencontra consigo mesma na plenitude da sua unidade psico-somática, recebendo de Deus o corpo da sua identidade histórica e experimentando num nível mais alto a comunhão interpessoal que a une pelos laços da caridade com os demais seres humanos<sup>53</sup>.

### 3.2. Visão mais integral do homem (corpo e alma)

Basta uma rápida olhada na literatura escatológica moderna para vermos que, por debaixo de suas reflexões, existe uma concepção unitária do homem. Antes de mais nada, a ressurreição dos corpos é valorizada como um dado decisivo. Se afirma que ao homem lhe corresponde uma salvação que abarque as suas duas dimensões. A plenitude não corresponde somente à alma, mas também ao corpo. A divinização não pode deixar à margem nenhum aspecto essencial da pessoa<sup>54</sup>.

No entanto, esta valorização da integridade do homem não pode chegar ao radicalismo de se postular uma impossibilidade de qualquer tipo de separação, como ocorreu com alguns teólogos deste século.

Como foi visto, o terceiro critério colocado por Newman para determinar o autêntico desenvolvimento de uma doutrina é o poder de assimilação: À essência de um desenvolvimento fiel corresponde um poder eclético, conservador, assimilador, sanativo, formativo e unificador que constitui também uma prova de um autêntico desenvolvimento. Sobre este ponto, ficou demonstrado neste trabalho que a doutrina cristã desenvolveu-se num ambiente filosófico adverso a sua formação, o mundo da filosofia grega. O dogma da Ressurreição teve que assimilar muitos conceitos do mundo helênico mas teve também a necessidade de construir conceitos próprios. Desta maneira, o cristianismo criou uma antropologia própria que contempla o homem enquanto criatura de Deus, criado e querido por Ele na sua totalidade e, ao mesmo tempo, distingue neste homem o que é transitório e o que é permanente.

Por isto, mesmo reconhecendo a excelência desta visão integral do homem, e inclusive destacando-a como uma contribuição das reflexões escatológicas deste século, é necessário reconhecer neste homem, corpo e alma, o elemento que é transitório daquele que é permanente. Por esta razão, e como foi suficientemente demonstrado neste trabalho, a teologia não pode abrir mão de uma antropologia de dualidade por ser uma antropologia autenticamente cristã.

Antes de mais nada, é necessário recordar que quando a teologia mantém a dualidade do corpo e da alma, não pretende cair numa concepção dualista do homem. «Dualidade» não é a mesma coisa que «dualismo»<sup>55</sup>. Tal dualidade se impõe se não queremos atribuir a um mesmo princípio propriedades materiais e espirituais, o que seria fonte de contínuas contradições.

Sayés entende que a pessoa humana não é meramente a soma do corpo e da alma, mas que isto é a sua natureza<sup>56</sup>. A personalidade é o próprio «eu» que radica ontologicamente na sua natureza —no corpo e na alma— como instrumento de suas operações. Nem a alma é o corpo e nem o corpo é a alma, mas ambos estão unidos em um único «eu», em um único sujeito. Segundo este autor, a pessoa é por si inefável e ontologicamente neutra, no sentido de que toda determinação ontológica da pessoa é própria da sua natureza. Por isto, o conceito de pessoa foi quase sempre uma definição da sua natureza.

Continua argumentando que não podemos pensar nunca numa pessoa desnaturalizada. Uma pessoa sem natureza simplesmente é uma pessoa que não existe e nem pode atuar. É impossível que o «eu» atue sem a sua natureza, pois é nela que ele radica ontologicamente.

Na morte acontece que o meu «eu» perde o seu ser corporal, porém não deixa de ser pessoa, que subsiste em seu ser espiritual, no ser de sua alma. Por isto, não se pode afirmar estritamente que na morte fica somente a metade do homem (a alma) sem a outra metade (o corpo). Subsiste a pessoa no seu ser espiritual. Permanece um «eu» pessoal de natureza espiritual, ainda que esperando o que perdeu pela violência da morte. Desta maneira é que entendemos a Carta da Congregação para a Doutrina da Fé quando afirma a «sobrevivência e a subsistência, depois da morte, de um elemento espiritual que está dotado de consciência e vontade, de maneira que subsiste o mesmo “eu” humano, carente, entretanto, do complemento do seu corpo»<sup>57</sup>.

Por outro lado, continua Sayés, o cadáver que vai ao sepulcro tem uma subsistência própria, um ser próprio, como criatura de Deus, e por isto a matéria não pode nunca ser desprezada pelo cristianismo.

### 3.3. Dimensão cristológica da escatologia

Outra contribuição realizada pela grande reflexão em torno à escatologia, ocorrida neste século XX, foi sem dúvida a de dar ao conjunto da escatologia uma dimensão mais cristológica.

Hans Urs von Balthasar, em um conhecido artigo, afirmava que Deus é a realidade última da criatura. Quando ganhado é céu; quando perdido, inferno; como examinante, juízo; como purificante, purgatório. Ele é aquele onde o finito morre, e pelo qual e para o qual ressuscita<sup>58</sup>. Cândido Pozo comenta este parágrafo de von Balthasar permitindo-se colocar no lugar do termo «Deus» o termo «Cristo». Isto porque as di-

versas situações da escatologia se definem por uma diversa relação com Cristo. Assim, todo o tratado tem que ter, inevitavelmente, uma forte orientação cristológica. Cristo deve ser o centro de toda a reflexão sobre a escatologia<sup>59</sup>.

A Comissão Internacional de Teologia, em seu documento sobre escatologia, afirmava, fundamentando-se na Constituição *Gaudium et Spes*<sup>60</sup>, que «a eclesiologia de comunhão, muito característica do Concílio Vaticano II, crê que a comunhão dos santos, ou seja, a união em Cristo dos irmãos pelos vínculos da caridade, não se interrompe pela morte, mas antes, segundo a constante fé da Igreja, é fortalecida pela comunicação de bens espirituais»<sup>61</sup>.

Esta presença de Cristo em todas as situações escatológicas que confere certamente ao tratado uma dimensão cristológica sempre esteve, de certa maneira, presente. No entanto, é sem dúvida fruto do debate escatológico realizado neste século XX a sua explicitação. Cristo é quem dá sentido à história e sem a sua presença nenhuma reflexão escatológica poderia ser realizada.

### 3.4. Dimensão escatológica da teologia

Ratzinger aponta no seu manual que a escatologia, como doutrina das «postrimerias», ocupou sempre o último lugar entre os tratados teológicos. Durante séculos esteve dormindo o «sono dos justos». Ultimamente, e como consequência da crise histórica da nossa época, passou a ocupar o centro do pensamento teológico<sup>62</sup>.

Sem dúvida a escatologia somente passou a ocupar este lugar de destaque no conjunto da teologia a partir da grande reflexão escatológica realizada no século XX. Começando pela teologia protestante e passando a teologia católica, a escatologia foi transformando-se, pouco a pouco, na coluna da reflexão teológica.

Pozo entende que uma escatologia equilibrada tem que incluir em primeiro plano as realidades últimas, porém deve também esforçar-se em ressaltar a atitude existencial que estas realidades últimas exigem de nós, por serem objeto direto de nossa esperança. Somente desta maneira se conjugariam os aspectos futuros destas realidades prometidas e a interpretação existencial que implicam para nós. Deste modo se conserva a dialética fundamental da realidade escatológica no cristianismo: a dialética do «já» e do «ainda não». O escatológico é «já» realidade em Cristo ressuscitado e tem «já» um começo em nós pela mesma vida da graça, à qual, como vida que é, corresponde um deter-



minado tipo de atitude; no entanto, em nós «ainda não» chegou o escatológico a seu pleno cumprimento<sup>63</sup>.

Em suma, Cândido Pozo defende que se poderia distinguir entre duas coisas: «escatologia em sentido estrito» e «encontrar-se situado escatologicamente». Esta segunda deve ser uma dimensão presente em todos os tratados teológicos<sup>64</sup>.

Esta terceira e última parte do quarto capítulo, intitulada «As contribuições aportadas à escatologia pelas teorias atuais sobre a ressurreição», começou ressaltando, como uma contribuição da reflexão realizada neste século XX, o destaque outorgado à escatologia final dentro do tratado. Foi demonstrado que o ponto-chave de toda a escatologia deve estar colocado na nossa futura ressurreição. Falar em escatologia hoje é falar da e a partir da ressurreição. Desta maneira, tudo o que foi dito nesta traceira parte faz referência direta a ressurreição. A luz lançada pela ressurreição de Cristo e a promessa da nossa futura ressurreição é sem dúvida o esqueleto que articula toda a reflexão escatológica.

## NOTAS

1. «... I venture to set down seven notes of varying cogency, independence and applicability, to discriminate healthy developments of an idea from its state of corruption and decay, ...» Cf. J.H. NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, op. cit., p. 171.
2. Newman, na sua obra *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, os intitula da seguinte maneira: «Conservative action upon its Past; Preservation of Type; Power of Assimilation; Chronic Vigour». Os critérios que não foram utilizados são os seguintes: Continuidade de Princípios (Continuity of Principles); Continuidade Lógica (Logical Sequence) e Antecipação do seu futuro (Anticipation of its Future).
3. A ordem que Newman segue é a seguinte: Conservação do tipo (Preservation of Type); Continuidade de princípios (Continuity of Principles); Poder de Assimilação (Power of Assimilation); Continuidade Lógica (Logical Sequence); Antecipação do seu Futuro (Anticipation of its Future); Ação conservadora do seu passado (Conservative action upon its Past) e Vigor Permanente (Chronic Vigour).
4. «As developments which are preceded by definite indications have a fair presumption in their favour, so those which do but contradict and reverse the course of doctrine which has been developed before them, and out of which they spring, are certainly corrupt; for a corruption is a development in that very stage in which it ceases to illustrate, and begins to disturb, the acquisitions gained in its previous history». J.H. NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, op. cit., p. 199.
5. *Carta recentiores episcoporum Synodi*, 17 de maio de 1979. AAS 71 (1979). Este documento já foi suficientemente analisado no primeiro capítulo. Aqui somente vamos enumerar os sete pontos que ele apresenta como essenciais ao dogma da Ressurreição:
  - a. A Igreja crê na ressurreição dos mortos.
  - b. A Igreja entende que a ressurreição se refere a todo o homem; para os eleitos não é mais do que a expressão da mesma ressurreição de Cristo aos homens.
  - c. A Igreja afirma a sobrevivência e a subsistência, depois da morte, de um elemento espiritual que está dotado de consciência e vontade, de maneira que subsiste o mesmo «eu» humano, carente, entretanto, do complemento do seu corpo. Para designar este elemento, a Igreja utiliza a palavra «alma», consagrada pelo uso da Sagrada Escritura e da Tradição. Ainda que ela não ignora que este termo tem na Bíblia diversas acepções, opina, no entanto, que não existe razão alguma para desprezá-lo, e considera ao mesmo tempo que uma expressão verbal é absolutamente indispensável para sustentar a fé dos cristãos.
  - d. A Igreja exclui toda forma de pensamento ou de expressão que torne absurda e ininteligível a sua oração, seus atos fúnebres, seu culto aos mortos, realidades que constituem substancialmente verdadeiros lugares teológicos.

- e. A Igreja, em conformidade com a Sagrada Escritura, espera a «gloriosa manifestação do Senhor» que, ademais, considera distinta e futura com respeito a condição dos homens imediatamente depois da morte.
  - f. A Igreja, no seu ensinamento sobre a condição do homem depois da morte, exclui qualquer explicação que torne sem sentido a Assunção da Virgem Maria no que tem de único, ou seja, o fato de que a glorificação corporal da Virgem é a antecipação da glorificação reservada a todos os eleitos.
  - g. A Igreja, aderindo fielmente à doutrina do Novo Testamento e da Tradição, crê na bem-aventurança dos justos que algum dia estarão com Cristo. Também crê que o pecador será castigado com uma pena eterna, que será privado da visão de Deus, e acredita na repercussão de dita pena em todo o «ser» do mesmo pecador. No que se refere aos eleitos, crê também que se dá uma purificação prévia à visão de Deus. Esta purificação, no entanto, é completamente distinta da pena dos condenados. Isto é o que a Igreja entende quando fala do inferno e do purgatório.
6. Para a análise deste ponto, foram usados o *Ordo Exequiarum* de 1969 e o *Missal Romano* de 1970.
  7. Carta da Congregação para a Doutrina da Fé aos presidentes das Conferências Episcopais de 17 de maio de 1979.
  8. «I have said above, that, whereas all great ideas are found, as time goes on, to involve much which was not seem at first to belong to them, and have developments, that is enlargements, applications, uses and fortunes, very various, one security against error and perversion in the process is the maintenance of the original type, which the idea presented to the world at its origin, amid and through all its apparent changes and vicissitudes from first to last» J.H. NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, *op. cit.*, p. 207.
  9. Cf. J.H. NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, *op. cit.*, p. 172.
  10. Cf. J.H. NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, *op. cit.*, p. 176. Usando a mesma analogia do crescimento físico, fica claro que um jovem, embora tenha os membros diferentes dos que tinha quando era uma criança, possui os mesmos membros, apenas mais desenvolvidos. No entanto, o contrário também pode acontecer: Se recolhemos uma série de membros humanos e os juntamos, não teremos um homem, mas teremos os seus membros, talvez com o mesmo aspecto externo, mas sem interioridade, sem vida.
  11. «An eclectic, conservative, assimilating, healing, moulding process, a unitive power, is on the essence, and a third test, of a faithful development». J.H. NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, *op. cit.*, p. 186.
  12. «Since the corruption of an idea, as far as the appearance goes, is a sort of accident or affection of its development, being the end of a course, and a transition-state leading to a crisis, it is, as has been observed above, a brief and rapid process. While ideas live in men's minds, they are ever enlarging into fuller development: they will not be stationary in their corruption any more than before it; and dissolution is that further state to which corruption tends. Corruption cannot, therefore, be of long stading; and thus duration is another test of a faithful development». J.H. NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, *op. cit.*, p. 203.
  13. Cf. L.F. LADARIA, *Introducción a la Antropología Teológica*, Estella 1993, p. 185.
  14. Cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, *op. cit.*, p. 324.
  15. Cf. *Gaudium et Spes*, 14. Texto à nota nº 69.

16. É desnecessário acrescentar citações dos textos conciliares que corroboram esta afirmação. Tais textos estão citados no capítulo primeiro deste trabalho, sob os títulos: «Índole escatológica da vocação da Igreja» e «A ressurreição na constituição pastoral "Gaudium et spes"».
17. Cf. J. RATZINGER, *Entre muerte y resurrección*, op. cit., p. 278.
18. O cardeal Ratzinger defende que falar do ser repugnava a atitude funcional e atual do pensamento de então; tal discurso parecia inaceitável. Cf. J. RATZINGER, *Entre muerte y resurrección*, op. cit., p. 279.
19. Cf. J. RATZINGER, *Entre muerte y resurrección*, op. cit., p. 279.
20. Cf. C. POZO, *La Venida del Señor en la Gloria*, op. cit., p. 107.
21. Também foi possível demonstrar esta acusação de diversos teólogos ao longo deste trabalho.
22. Por outro lado, a escatologia de dupla fase sustentada pela tradição cristã afirma que o estado de sobrevivência da alma depois da morte (a primeira fase) não é definitivo e nem ontologicamente supremo, mas intermediário e transitório, e ordenado, em último termo, à ressurreição (que é a fase definitiva). Cf. C. POZO, *La Venida del Señor en la Gloria*, op. cit., p. 107.
23. Cf. J. RATZINGER, *Entre muerte y resurrección*, op. cit., p. 276.
24. Cf. C. POZO, *La Venida del Señor en la Gloria*, op. cit., p. 108.
25. Cf. K. SCHELKLE, *Traços principais da escatologia do Antigo e do Novo Testamento*, em J. FEINER-M. LOEHRER, *Mysterium salutis. Compêndio de Dogmática Histórico-Salvífica*. Petrópolis: Vozes, 1985. v. V, tomo III, p. 178s.
26. Ver também Lc 13, 24-25.
27. Ver também Lc 6, 20-23.
28. Cf. C. POZO, *La Venida del Señor en la gloria*, op. cit., p. 110.
29. Cf. C. POZO, *Teologia del más allá*, op. cit., p. 342.
30. Cf. B. VAWTER, *Evangelio según San Juan*, em R. BROWN-J. FITZMYER-R. MURPHY (dirs.), *Comentario bíblico San Jerónimo*, IV, Madrid 1971, p. 450.
31. Cf. C. VALVERDE, *Antropología filosófica*, Valência 1994, p. 207.
32. Cf. 1Cor 15, 23; 1Tes 4, 15; Jo 6, 54.
33. Cf. J.A. SAYÉS, *Más allá de la muerte*, Madrid 1996, p. 185.
34. Tal idéia foi demonstrada neste mesmo capítulo, no n. 1.3. Poder de Assimilação.
35. A constituição dogmática *Lumen Gentium*, a constituição pastoral *Gaudium et spes*, O Credo do Povo de Deus, o Catecismo da Igreja Católica, A Carta da Congregação para a Doutrina da Fé de 17 de maio de 1979, e a Documento da Comissão Internacional de Teologia; todos estes documentos, estudados no primeiro capítulo deste trabalho, mantiveram conscientemente a Tradição da Igreja porque estão convencidos que não se apoia no pensamento grego, mas na revelação cristã.
36. «...Por ello, no faltan teólogos favorables a la teoría de la resurrección en la muerte, que han buscado la solución en lo que se llama el *atemporalismo*: afirmando que después de la muerte no puede existir, de ninguna manera, tiempo, reconocen que las muertes de los hombres son sucesivas, en cuanto vistas desde este mundo; pero piensan que sus resurrecciones en la vida posmortal, en la que no habría ninguna clase de tiempo, son simultáneas» COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Algunas cuestiones actuales de escatología*, op. cit., p. 467.
37. Cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, op. cit., p. 344.
38. Cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, op. cit., p. 350.
39. «El modo de hablar del Nuevo Testamento sobre las almas de los mártires no parece sustraerlas ni de toda realidad de sucesión ni de toda percepción de sucesión (cf. Ap 6, 9-11). De modo semejante, si no hubiera ningún aspecto de tiempo después

de la muerte, ni siquiera uno meramente análogo con el terrestre, no se entendería fácilmente por qué Pablo a los tesalonicenses, que interrogaban sobre la suerte de los muertos, les habla de su resurrección con formulas futuras (cf. 1 Tes 4, 13-18). Además, una negación radical de toda noción de tiempo para aquellas resurrecciones, a la vez simultáneas y ocurridas en la muerte, no parece tener suficientemente en cuenta la verdadera corporeidad de la resurrección, pues no se puede declarar a un verdadero cuerpo, ajeno de toda noción de tiempo. También las almas de los bienaventurados, al estar en comunión con Cristo, resuscitado de modo verdaderamente corpóreo, no pueden considerarse sin conexión alguna con el tiempo» COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Algunas cuestiones actuales de escatología*, op. cit., pp. 467-468.

40. Cf. B. Forte, na sua obra *Teologia della storia*, já citada neste trabalho, na que dedica uma interessante seção sobre o tema intitulada: *Mondo presente e mondo futuro: l'escatologia intermedia*, p. 348-359.
41. «Un'idea di questo "tempo" può essere data dallo iato del Sabato Santo nel mistero pasquale: Cristo non risorge immediatamente, "nella morte" ma "dalla morte" i dal regno dei morti, dove egli discende (cfr. 1Pt 3, 19-21), "vivo nello Spirito", mentre il suo corpo giace nella tomba. Egli entra così in un tempo al di là del tempo, che lo porta a incontrare nella profondità dell'essere, avvolta dal mistero di Dio, "gli spiriti, che attendevano in prigione". In questa missione, il Figlio, eternamente presente presso il Padre, agisce come il redentore storico, la Parola entrata nella carne, Verbo pronunciato nel tempo, che va ad estendere nel tempo al di là del tempo l'efficacia della Sua redenzione. I morti, che egli incontra, vivono anch'essi in questo tempo oltre il tempo della storia, senza il quale molte delle affermazioni neotestamentarie riguardo alla condizione dei morti risulterebbero incomprensibili» B. FORTE, *Teologia della storia*, op. cit., pp. 351-352.
42. Cf. B. FORTE, *Teologia della storia*, op. cit., p. 352. Ratinzer expressa uma idéia semelhante a esta da seguinte maneira: «El hombre tiene tiempo no sólo física sino también antropológicamente. Enlazando con Agustín, a este "tiempo humano" vamos a darle el nombre de tiempo de la memoria. Podemos añadir por nuestra parte que este tiempo de la memoria lleva la impronta de la relación del hombre con el mundo corporeo, no estando totalmente atado a este, ni pudiendo deshacerse en él. Esto quiere decir que, cuando el hombre sale del mundo del *bios* (la vida), el tiempo de la memoria se desliga del tiempo físico, quedándose en puro tiempo de la memoria, pero sin convertirse en "eternidad". Ahí radica también la razón de que sea definitivo lo que se hizo en esta vida y de que exista la posibilidad de una purificación y de un destino último que tiene que llegar a su plenitud por una nueva relación con la materia. Este es el único modo de entender la resurrección como nueva posibilidad del hombre y hasta como una necesidad que se espera para él». J. RATZINGER, *Escatología*, op. cit., p. 172.
43. Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, op. cit., p. 172.
44. Cf. L.F. LADARIA, *Antropología Teológica*, op. cit., p. 187.
45. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Escatología*, op. cit., p. 499.
46. Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, op. cit., p. 105.
47. Cf. DS 1000s.
48. Estas idéias que estão sendo espostas estão suficientemente demonstradas ao longo deste trabalho.
49. O professor José Alviar, da Faculdade de Teologia da Universidade de Navarra, em uma conferência no XVIII Simpósio Internacional de Teologia, patrocinado pela mesma faculdade, expressou-se da seguinte maneira: «Con este planteamiento glo-

- balizante comprendemos mejor porque muchos tratados modernos intercambian o permutan el orden de presentación de los grandes bloques de la escatología: la escatología final, y la escatología individual. Y es que, si la mirada del teólogo va en pos de la organicidad global de los planes divinos, parece lógico partir desde la consideración final de esos planes en cuanto cumplidos; y, bajo su luz, analizar los demás misterios salvíficos —Creación, Encarnación, Iglesia...— que son como los peldaños que llevan hasta la cumbre». Cf. J. ALVIAR, *La Escatología como dimensión de la existencia cristiana*, op. cit., p. 402.
50. Cf. DS 1000s.
  51. Cândido Pozo trata desta problemática no seu manual de escatologia *Teología del más allá*, já citado neste trabalho, no III capítulo: *Immortalidad y resurrección*, sob o sub-título *Ulteriores reflexiones teológicas*, pp. 317-323. Na explicação que segue, estaremos seguindo a exposição feita por Pozo.
  52. Cândido Pozo acredita que esta teoria apresenta muitas vantagens. A modo de exemplo, ele faz uma referência mariológica: se a ressurreição dá um aumento intensivo da possessão bem-aventurada de Deus e não somente um gozo acidental, aparece então o profundo sentido religioso do dogma da Assunção; a glorificação corporal haveria sido dada a Maria, enquanto que é nela em quem acontece a mais perfeita possessão de Deus. Cf. C. POZO, *Teología del más allá*, op. cit., p. 319.
  53. «Participare dell'unità divina in modo nuovo e —per quanto possibile al limite della creatura— perfetto, vorrà dire allora vivere una profonda unificazione: sarà anzitutto la persona a ritrovare se stessa nella pienezza della sua unità psico-somatica, ricevendo da Dio il corpo della sua identità storica, e sperimentando, al livello più alto, la comunione interpersonale che la unisce nei vincoli della carità agli esseri umani». Cf. B. FORTE, *Teologia della storia*, op. cit., p. 357.
  54. Cf. J. ALVIAR, *La escatología como dimensión de la existencia cristiana*, op. cit., p. 411.
  55. A antropologia cristã inclui uma dualidade de elementos (o esquema corpo e alma) que podem separar-se, de modo que um deles (a alma espiritual e imortal) subsista e sobreviva separado do outro. Tal antropologia foi injustamente acusada de «dualismo platônico». Para evitar equívocos, quando se trata de antropologia cristã, é preferível utilizar a palavra «dualidade», termo que significa a existência de dois elementos separáveis, porém não sugere que um (o corpo) seja extrínseco a essência do homem (na concepção platônica, a essência do homem seria a alma). Por outro lado, a escatologia tradicional cristã afirma que o estado de sobrevivência da alma depois da morte não é definitivo nem ontologicamente supremo, mas intermediário e transitório, e ordenado à ressurreição. Cf. C. POZO, *La venida del Señor en la gloria*, op. cit., p. 107.
  56. José Antonio Sayés, na sua obra *Más allá de la muerte*, op. cit., trata deste tema no capítulo nove, *El problema antropológico*, no sub-título: *Más allá del bitemorfismo*, pp. 200-207.
  57. Carta da Congregação para a Doutrina da Fé aos presidentes das Conferências Episcopais de 17 de maio de 1979. AAS 71 (1979).
  58. «Dios es la “postrimeria” de la criatura. Lo es como cielo ganado, como infierno perdido, como juez que juzga, como purgatorio purificador. Dios es aquel en el que lo mortal muere y por el cual y para el cual resucita». H.U. VON BALTHASAR, *Escatología*, op. cit., p. 505.
  59. Cf. C. POZO, *Teología del más allá*, op. cit., p. 86.
  60. Cf. *Gaudium et Spes*, 18.
  61. Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Algunas cuestiones actuales de escatología*, op. cit., p. 483. Cândido Pozo, em seu livro *La venida del Señor en la gloria*, co-

menta esta afirmação do documento ressaltando a comunhão que existe entre os cristãos que peregrinam na terra, os que se purificam no purgatório e os que gozam da bem-aventurança no céu. Cf. C. POZO, *La venida del Señor en la gloria*, *op. cit.*, p. 131.

62. Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, *op. cit.*, p. 18.
63. Cf. C. POZO, *Teología del más allá*, *op. cit.*, p. 80. José Alviar expressa a mesma idéia da seguinte maneira: «...los demás misterios de la fe, insertados en la gran sinfonía de la historia salvífica, cobran a su vez tonos dramáticos, al revelarse como piezas pertenecientes a una sola trama, y penetrados de una misma tensión. Qué es la Creación, sino el primer paso del proyecto amoroso de Dios para sus criaturas? Y qué son los misterios de la Encarnación y de la Iglesia, sino etapas de construcción del *pleroma* o *plenitudo corporis* del Hijo? Qué es el hombre mismo, sino imagen llamada a la plena semejanza con el Verbo encarnado, muerto y glorificado? Hoy, podemos decir, se palpa ostensiblemente en el interior de todos los tratados teológicos una dimensión escatológica» Cf. J. ALVIAR, *La escatología como dimensión de la existencia cristiana*, *op. cit.*, p. 404.
64. Cf. C. POZO, *Teología del más allá*, *op. cit.*, p. 81.

## ÍNDICE DO EXCERPTUM

APRESENTAÇÃO .....	67
NOTAS DO APRESENTAÇÃO .....	69
ÍNDICE DA TESE .....	71
BIBLIOGRAFIA DA TESE .....	75
ALGUMAS CONSIDERAÇÕES PESSOAIS .....	81
1. AS PRIMEIRAS CONCLUSÕES DA APLICAÇÃO DA CRITERIOLOGIA DE NEWMAN AO DESENVOLVIMENTO DO DOGMA DA RESSURREIÇÃO, NA TEOLOGIA DO SÉCULO XX .....	81
1.1. Ação Conservadora do seu Passado .....	82
1.2. Conservação do Tipo .....	84
1.3. Poder de Assimilação .....	85
1.4. Vigor Permanente. Força Vital e Duradoura .....	86
2. ANÁLISE CRÍTICA DAS TEORÍAS ATUAIS .....	86
2.1. A questão antropológica .....	86
2.2. A Atemporalidade .....	91
3. AS CONTRIBUIÇÕES FORNECIDAS À ESCATOLOGIA PELAS TEORIAS SOBRE A RESSURREIÇÃO .....	94
3.1. Ressaltar a escatologia final .....	94
3.1.1. O que significa ressurreição numa escatologia de duas fases .....	95
3.2. Visão mais integral do homem (corpo e alma) .....	97
3.3. Dimensão cristológica da escatologia .....	98
3.4. Dimensão escatológica da teologia .....	99
NOTAS .....	101
ÍNDICE DO EXCERPTUM .....	107